

Hébreu et Araméen

M. André CAQUOT, professeur

I. - *L'histoire de David dans les livres de Samuel*

On présente communément l'histoire de David dans les livres de *Samuel* comme un diptyque dont 2 *Samuel* 6-8 forme la charnière. L'« histoire de la succession de David » (2 *Samuel* 9-20) en est le second volet, et on a coutume d'appeler « histoire de l'ascension de David » le premier volet qui débute, selon l'opinion courante, en 1 *Samuel* 16. Cette répartition paraît s'imposer dès la première lecture, mais il s'en faut de beaucoup que l'« histoire de l'ascension » ait l'homogénéité reconnue à l'« histoire de la succession », et ses limites mêmes ne sont pas aussi nettement tracées. Quoiqu'ils aient été mis en forme par un rédacteur dont certains procédés de regroupement sont reconnaissables, les chapitres allant de 1 *Samuel* 16 à 2 *Samuel* 5 comportent bien des disparates et bien des doublets. Un des buts du cours inauguré cette année est de découvrir quand et comment a pris naissance cette unité littéraire aujourd'hui apparente. Elle a sûrement subi des retouches, apportées en particulier par des historiens deutéronomistes, mais faut-il attribuer à ceux-ci toute la disposition, parfois assez savante, des éléments mis en œuvre, ou est-ce le fait d'une école plus ancienne que nous appellerons, provisoirement et faute de mieux, « davidiste » ? Nous n'avons pu, pour le moment, que poser le problème. Il n'y a d'évident que la tendance de l'ensemble : elle est de montrer comment David, soutenu par YHWH, est devenu le roi de tout Israël au détriment de Saül et de sa maison, tout en écartant du pays le péril philistin. Pour célébrer leur héros, les auteurs ont sélectionné, interprété, enjolivé et organisé des traditions orales déjà élogieuses pour David, traditions dont il est difficile de dégager la teneur ancienne et authentique (le « style oral » perceptible çà et là ne dénonce nullement des pièces sorties toutes chaudes de la mémoire collective, car nos écrivains sont assez habiles pour recréer ce style). Les récits concernant David ne sont pas des comptes rendus de faits, ni même les reflets d'une opinion commune, ce sont des enseignements loyalistes, royalistes. Seules pourraient être considérées comme

des témoignages sur des faits authentiques ou des opinions répandues quelques notices éparses qui paraissent superflues dans l'économie tendancieuse de l'ouvrage, et elles sont fort rares. On voit combien il serait difficile d'écrire une « histoire d'Israël » à partir de pareils documents.

L'« histoire de l'ascension de David », dont on n'a fait qu'entreprendre l'étude, est définissable comme une « Königsnovelle » et, à ce titre, fait corps avec ce qui la suit dans les livres de *Samuel*. En effet, si proche qu'il paraisse être des événements qu'il relate, le narrateur de la « succession de David » n'est pas un chroniqueur objectif et désintéressé, mais un apologiste qui se donne pour tâche de justifier par la volonté de YHWH l'avènement de Salomon. Elle n'est pas non plus sans lien avec ce qui la précède. Les premières leçons ont été employées à un examen rapide des chapitres 1 à 11 de *1 Samuel* en vue de déceler les desseins, plus souvent convergents qu'on ne le dit, des historiens davidistes et deutéronomistes. La légende de Samuel tend à montrer que ce personnage, et non Saül, a été le véritable sauveur de son époque (une polémique contre Saül est perceptible dans la répétition du verbe *šà'al* à propos de Samuel en 1, 27-28). On insiste sur l'élection de Samuel par YHWH pour qu'on n'ignore pas que Samuel a bien été le truchement agréé de la divinité nationale ; on fait de lui le type idéal de l'homme religieux, à la fois prêtre et prophète, pour enseigner que la monarchie ne saurait prévaloir sur la théocratie : au nom de YHWH, le médiateur religieux fait et défait les rois, et ceux-ci doivent demeurer soumis à la volonté divine manifestée par le prêtre ou par le prophète. Les vicissitudes de l'arche sont contées avec tant de détails parce qu'elles contribuent à rehausser la signification du meuble sacré dont David a fait le palladium de sa capitale et de son Etat. L'annonce du « prêtre fidèle » (c'est-à-dire Sadoq) en *1 Samuel* 2, 27-36 est à la gloire d'une institution des temps salomoniens. L'antithèse élévation-déchéance, rappelée de façon lapidaire en 2, 7, domine aussi bien l'histoire de David, opposé à Saül, que celle de Samuel, opposé à Eli et à ses fils. Cette première partie de *1 Samuel* se termine par le chapitre 7, où un historien deutéronomiste, utilisant d'anciennes traditions sur une assemblée culturelle de Miçpa et sur la bataille d'Eben-Ezer, essaie de présenter Samuel comme le dernier des juges sauveurs et d'intégrer les chapitres précédents dans sa grande histoire sainte.

La seconde partie (chapitres 8 à 12) concerne Saül, mais plus encore la royauté. Il s'agit de montrer qu'elle est bien d'institution divine. Pour cela, des éléments très disparates sont mis en œuvre. Le chapitre 8, deutéronomisé dans sa rédaction, mais non création du deutéronomiste, définit le droit du roi israélite par contraste avec les usages des roitelets cananéens (I. Mendelsohn a donné une explication convaincante du *mišpaṭ hammèlèk* de *1 Samuel* 8, 11-17) : la royauté israélite n'a rien d'une autocratie. La condamnation

du désir du peuple venu demander un roi n'est pas un argument antimonarchique, puisqu'en définitive Dieu et son prophète satisfont la demande présentée par les anciens d'Israël. Elle sert à rappeler que la royauté n'est, en droit, rien moins que populaire : la tâche du roi n'est-elle pas de « brider » le peuple (9, 17) ? Néanmoins, on veut suggérer que Saül a dû pâtir d'avoir été « demandé » par le peuple : le verbe *šā'al* en 8, 10 présente à nouveau une allusion au nom de Saül. Le conte des ânesses (chapitres 9 et 10, 1-16), vraisemblablement adapté d'une tradition benjaminite, sert à illustrer les interventions divines dans l'avènement de Saül. La scène de Miçpa (10, 17-27), remaniée par un deutéronomiste (cf. vv. 18-19), livre une version différente du choix de Saül par YHWH, mais rejoignant par sa tendance le récit qui précède. Le chapitre 11 semble conserver la plus authentique des traditions relatives à Saül (agent charismatique d'une victoire sur les Ammonites et intronisé à Gilgal), mais elle est conformée à l'ensemble, puisqu'on fait reparaître Samuel comme truchement de YHWH. Il serait vain de demander à ces chapitres des informations précises et exactes sur les débuts de la monarchie. Saül est-il vraiment devenu roi à Rama, à Miçpa ou à Gilgal, ou successivement en ces divers endroits ? La chronologie est brouillée, et peut-être n'en avait-on pas le moindre souvenir. La demande d'un roi « comme en ont les nations » est certes concevable dans la société israélite du XI^e siècle, menacée par des ennemis extérieurs, et des réticences vis-à-vis de l'institution nouvelle ne sont pas moins compréhensibles. Mais seule est claire la signification que nos historiens ont voulu attacher à ces épisodes : ils leur ont permis d'exprimer leur philosophie de la royauté, bien plus qu'un jugement sur Saül.

Echantillon le plus pur d'une composition deutéronomiste dans les livres de *Samuel* (malgré certaines objections d'A. Weiser et de H.-J. Stoebe), le chapitre 12 a fait le premier objet de nos explications de textes, souvent laborieuses, puisque nous avons tenu à comparer l'hébreu aux versions antiques, à rechercher les références rabbiniques, à consulter les *miqra'òt gə̀dòlòt* et à examiner le plus grand nombre possible d'opinions modernes. Comme *Josué* 23, auquel il a fallu le comparer, ce grand discours de Samuel demandant quitus de son administration, une fois Saül mis en place, a été rédigé après la catastrophe de 587, d'où la note assombrie du v. 25. Formant inclusion avec le récit deutéronomisé du chapitre 7, il constitue une nouvelle conclusion de l'histoire des juges et marque une étape dans l'histoire sainte deutéronomiste. Il rassemble ce que les chapitres précédents enseignaient sur Samuel et sur les origines de la royauté et offre (aux vv. 19 et 23) une possibilité d'expliquer les interventions de Samuel dans les chapitres suivants (en particulier en 13, 7 *b* - 15 *a* et au chapitre 15). Il condamne à son tour l'initiative du peuple, mais admet et souligne même expressément que la royauté est légitime, voulue et instituée par YHWH. Il rappelle que la monar-

chie n'exclut pas la théocratie et que le porte-parole de Dieu reste supérieur au roi. Sa doctrine politique ne s'écarte pas fondamentalement de celle des historiens davidistes qui l'ont précédé, et il faut donner raison à H.-J. Boecker niant que l'école deutéronomiste ait été hostile à la royauté de Jérusalem.

Nous avons remarqué que la séquence des adversaires d'Israël selon le v. 9 ne suit pas l'ordre chronologique donné par le livre des *Juges*, mais un ordre géographique analogue à celui que G. Fohrer a découvert dans les oracles prophétiques contre les nations. L'énumération des sauveurs au v. 11 répond au même principe de rangement si l'on admet que l'énigmatique *bədan* est le vestige d'une phrase qu'il faudrait restituer « il envoya < Samson > en Dan ». — Le miracle de la pluie tombant en plein été (vv. 16-19) est plus qu'un prodige inquiétant (cf. Mishna, *Ta'anit* 1, 7) : il vient corroborer les admonitions de Samuel et, comme la théophanie de l'Horeb en Exode 20, 18-21, suggère qu'il est besoin d'un intermédiaire entre YHWH et le peuple. — On relève dans ce passage deutéronomiste deux expressions assez caractéristiques des livres de *Samuel* et étrangères à la phraséologie deutéronomiste : *da'û urə'û* au v. 17 et *hālilāh* au v. 23. L'auteur tardif a-t-il cherché à imiter le style de son prédécesseur ? — C'est également au deutéronomiste qu'il faut attribuer le v. 1 du chapitre 13. La notice n'est énigmatique que parce que cet auteur ignorait l'âge de Saül à son avènement (il a été laissé en blanc, mais on a cru pouvoir lire « un an ») et la durée de son règne (« deux ans » forme avec « un an » une progression numérique qui n'indique pas comme d'habitude une durée indéfinie, mais une durée inconnue).

En contraste total avec le chapitre 12, les chapitres 13 et 14 paraissent être proches des événements qu'ils rapportent. Il faut mettre à part 13, 2, sorte de bloc erratique, ou de jalon traditionnel laissé sans développement. Peut-être a-t-il été maintenu pour rappeler que Jonathan avait un rôle militaire aux côtés de son père. Le récit qui commence en 13, 3 comporte des indications topographiques très précises et vérifiables qui lui confèrent une forte saveur d'authenticité et font croire qu'on a retranscrit fidèlement quelques traditions du temps des guerres de Saül contre les Philistins. Mais les épisodes retenus ont une tendance bien marquée : ils sont destinés à mettre en lumière la figure de Jonathan. C'est lui qui prend l'initiative de la guerre de libération (13, 3) ; c'est son raid solitaire qui provoque la panique chez l'ennemi (14, 1-15) ; c'est à lui que va l'affection du peuple (14, 15), comme elle ira plus tard à David. Le rôle militaire de Saül est en regard presque insignifiant. C'est dans les affaires religieuses que le roi intervient, et ce n'est pas toujours à bon escient. Un épisode du chapitre 14 (vv. 31-35) fait état d'une intervention judiciaire de Saül qui empêche le peuple de commettre une faute consistant à « manger au-dessus du sang ». Ainsi que l'a établi J.-M. Grntz, ce n'est pas enfreindre le célèbre tabou de *Lévitique* 17, 11, mais tenter d'entrer en communion avec des puissances souterraines, mânes ou démons (cf. *Lévitique* 19, 26). Au contraire, l'interdiction faite au peuple de prendre de la nourriture le jour du combat n'est pas une pratique régulière de la guerre sainte, c'est une surenchère de Saül, que l'auteur désapprouve, puisqu'il montre le peuple délivrant Jonathan, transgresseur inconscient de l'interdit arbitraire, de la mort qui aurait dû le frapper. Il faut noter que la

désignation de Jonathan comme coupable n'est pas obtenue, selon le texte massorétique de 14, 40-42, par la procédure normale des *'ûrîm-tummîm* (que présente la version des Septante). La culpabilité de Jonathan n'est établie que par quelque mantique profane non précisée qui n'engage pas YHWH. Si Saül interroge la divinité, celle-ci se garde de lui répondre. Jonathan n'a donc pas commis un véritable sacrilège. Son innocence n'est pas l'effet de son ignorance des ordres paternels ; elle est totale, parce que ces ordres sont invalides. On peut reconnaître à la base du récit une certaine image laissée par Saül dans la mémoire collective, celle d'un maniaque religieux, hanté par la crainte des magiciens (1 *Samuel* 28 paraît développer ce souvenir). Au chapitre 14, l'auteur utilise le détail pour discréditer le premier roi au profit de son fils. La soumission de Jonathan innocent à la sentence arbitraire de son père est un trait positif contribuant à faire du prince qui fut l'ami de David le véritable héros de tout l'épisode. Contrairement à l'avis de H.-J. Stoebe, les chapitres 13 et 14 ne présentent guère de marques de sympathie à l'égard de Saül.

Etant donné la tendance générale de ces chapitres, il n'est pas surprenant de lire en 13, 7 *b* - 15 *a* l'annonce d'une destitution de Saül à la suite d'une ingérence irréfléchie dans des affaires de culte. Une étude attentive de la péripécie révèle qu'un récit ancien du rejet de Saül au profit de David, clairement désigné au v. 14, a été retouché par un deutéronomiste dont on reconnaît le vocabulaire à l'hémistiche 13 *b* (qui forme doublet avec le v. 14). La retouche transforme la condamnation de Saül en une condamnation de sa lignée future et a permis au deutéronomiste de ménager une progression entre ce premier récit du rejet de Saül par YHWH et celui du chapitre 15, où Saül est destitué immédiatement et en personne. On discerne en 13, 13 une idée caractéristique du deutéronomiste : la royauté n'est transmissible à la lignée que si le roi est lui-même impeccable (cf. 1 *Rois* 2, 4 ; 8, 25).

On a signalé qu'il est impossible de traduire *lišloš qillāšōn* (13, 21) par « trident », malgré Aquila et Jérôme (l'ancien hébreu n'a pas de composés *bahuvrihi*) ; *lišloš* pourrait être un infinitif dénominal, tiré d'un nom de métal (cf. ougaritique *l̄l̄*) et signifiant « munir de métal » ; l'hapax *qillāšōn* désigne peut-être la « faucille ». — L'expression suivante, *l̄haḡḡîb haddarbân*, doit signifier « armer l'aiguillon (d'une pointe métallique) », et non « redresser l'aiguillon ». — En 14, 2, il n'y a aucune raison d'éliminer le toponyme *migrôn*, attesté en *Isaïe* 10, 28 qui a pour théâtre la même région ; *migrôn* pourrait être l'actuel Tell Miryam, entre Mikdash et Géba'. — Au v. 5, *māšûq* signifie simplement « élevé » (cf. éthiopien *v. ṭuq*). — Au v. 14, l'étrange locution *ma'ânâh ḡemêd šâdeh* s'explique en supposant que *ma'ânâh* est un ancien nom de mesure de surface (« un champ labouré ») qui a été glosé par le terme plus courant *ḡemêd*, « arpent » ; le déterminant *šâdeh* indique qu'il s'agit de terrains incultes. — Au v. 18, la mention de l'« arche » est surprenante ; peut-être *'ârôn* désignait-il ici une simple boîte contenant les sorts, mais un glossateur a cru qu'il s'agissait bien de l'arche et a introduit l'hémistiche 18 *b*. — Au v. 27, le mot *ya'ârûh* ne semble dénoter ni une ruche, ni un rayon ; c'est probablement le nom propre de la matière qualifiée de « sucrée » par le déterminant *d̄bâš* ; nous proposons d'y reconnaître un exsudat végétal. — Au v. 32, il faut retenir

pour le ketib *wayya'as' 'el* l'explication présentée par G.-R. Driver : « se diriger de nuit vers... » (le sacrilège du peuple s'accomplit à la nuit). — Nommant plusieurs personnages dont il est question par la suite, la notice des vv. 47-52 est une introduction plutôt qu'une conclusion. Elle rappelle certes des victoires de Saül, mais il est difficile de ne pas voir une pointe satirique dans le verbe *yaršid'*, « il agissait mal » (K. Fahlgren).

Dans l'ordonnance actuelle, le chapitre 15 se rattache aux chapitres 13 et 14 par deux thèmes communs : celui des guerres de Saül et celui de ses fautes religieuses. Mais il n'en est pas la suite directe et représente certainement une élaboration postérieure. Il est possible que Saül ait effectivement combattu les Amalécites (la mention d'Amaleq en 14, 18 et l'allusion de 15, 12 au monument commémoratif érigé à Karmel par Saül sont des indices allant en ce sens), mais les détails sont peu vraisemblables. Les nomades Amalécites sont représentés comme un peuple puissant, ayant une ville capitale (v. 5) et occupant tout le territoire de l'Arabie (v. 7), et les effectifs réunis par Saül (v. 4) ont un caractère fantastique qui distingue tout de suite le chapitre 15 des précédents récits de bataille. L'auteur paraît avoir voulu donner à la guerre amalécite des dimensions épiques, peut-être pour mieux signifier que les triomphes militaires du roi ne comptent pour rien s'il n'obéit pas à tous les ordres de YHWH transmis par les prophètes, et pour faire mieux sentir la déchéance de Saül coupable d'avoir transgressé un commandement divin. La règle que Saül a laissé violer par le peuple est celle du *hêrem*, ou « interdit ». Le choix de ce motif est instructif : le *hêrem* est une institution (dans une large mesure utopique) sur laquelle insiste particulièrement le *Deutéronome* (7, 2 ; 13, 16). Si l'on considère en outre la référence du v. 2 à une trahison d'Amaleq, dont le *Deutéronome* (25, 17-19) est seul à faire état, et l'allusion du v. 23 à des pratiques interdites par le *Deutéronome* (18, 10-14) et par son contemporain, le « Code de sainteté » (*Lévitique* 19, 31 ; 20, 6. 27), on est tenté d'attribuer à un historien deutéronomiste cette relation controuvée de la guerre amalécite, quoique la phraséologie caractéristique de l'école soit beaucoup moins évidente qu'au chapitre 12 (on relèvera cependant au v. 1 la redondance *šama' laqôl dibréy YHWH*, à rapprocher de *Deutéronome* 1, 34 et 5, 25 ; au v. 2, le verbe *pâqad* avec pour sujet « Dieu », tour fréquent en *Jérémie* ; au v. 19 et au v. 20 l'expression *YHWH šalah baddèrèk*, qui ne se retrouve qu'en *1 Rois* 8, 44 ; au v. 22 *hêlèb 'éylîm*, propre à *Deutéronome* 32, 14). Il semble que l'auteur du chapitre 15 ait voulu pasticher l'une de ces histoires de prophètes que le deutéronomiste a intégrées dans les livres des *Rois*. En développant une suggestion de J. Wellhausen, on a montré les affinités entre le chapitre 15 et le chapitre 28 qui vient interrompre le récit de la dernière guerre livrée par Saül et pourrait être, lui aussi, une composition deutéronomiste. Le chapitre 15 ressemble également au chapitre 28 parce qu'il imprime un caractère tragique au destin de Saül, presque contraint dans les deux cas de désobéir à YHWH.

Ce caractère est renforcé par l'apparente palinodie de Samuel en 15, 31 : l'amitié personnelle que le prophète porte au roi coupable sert à mettre en relief l'initiative divine dans le rejet de Saül au profit de David, puisque pour condamner le roi, Samuel a dû faire violence à ses propres sentiments.

Peu d'exégètes hésitent à reconnaître dans la première partie du chapitre 16 (vv. 1-13) une fabulation créée de toutes pièces et opérant une synthèse entre des données antérieures et des données ultérieures. Le récit de l'onction de David par Samuel n'est pas une information authentique, mais la fiction d'un auteur qui a voulu assimiler la légende de David à celle de Saül pour enseigner que la royauté davidique était bien de droit divin et embellir les traditions plus anciennes où David apparaît encore comme un « soldat heureux ». L'auteur s'inspire à la fois du conte des ânesses (9-10, 16), comme le montre le motif de l'onction discrète, à l'occasion d'une fête locale, et de la relation de l'assemblée de Miçpa en 10, 17-27 (désignation du roi par sélection parmi les siens). Le texte suppose en outre la connaissance de détails qu'on ne lit qu'ensuite : Saül y apparaît comme dangereux (v. 2) ; Elyab, frère aîné de David, est présenté sous un jour défavorable (vv. 7-8, cf. 17, 28-30) ; David est un jeune berger, comme au chapitre 17. L'effet de l'onction reçue par David est cependant très différent de celui produit en Saül : il semble que le sacre ait rendu ce dernier capable d'actions héroïques ponctuelles, tandis que David est habité en permanence par « l'esprit » que confère l'onction. Comme Josué selon *Deutéronome* 34, 9 (et, dans une certaine mesure, comme le messie d'*Isaïe* 11, 2), David est ainsi qualifié pour gouverner le peuple, et non seulement pour le sauver.

La seconde partie du chapitre 16 (vv. 14-21) se rattache étroitement à la première par le thème de l'« esprit » (l'« esprit de Dieu » quittant Saül pour aller sur David est remplacé chez celui-là par l'« esprit mauvais »). Ce n'est pas davantage une ancienne tradition, mais une composition inspirée par des épisodes relatés à partir du chapitre 17 et comportant quelques disparates. Ainsi, David « porte les armes » de Saül, selon le v. 21 (détail repris, probablement, de 17, 38-39), et en même temps, entre au service du roi en qualité de citharède professionnel, destiné à calmer par sa musique les fureurs de Saül possédé par l'« esprit mauvais ». Le dernier motif procède de 19, 9-10 où l'on voit Saül tenter de clouer David au mur avec sa lance, dans une crise de jalousie morbide, alors que le jeune homme se trouve (par hasard) jouer de la cithare. C'est probablement là un élément ancien de la tradition, retenu à cause de son étrangeté, car la musique était censée apaiser les esprits. L'épisode est amplifié en 16, 14-21 : d'une part, David devient un musicien de métier (et l'on suggère peut-être que l'esprit divin est la source de son inspiration) ; d'autre part, les crises de jalousie de Saül (explicables, selon le chapitre 18, par les succès militaires du jeune homme)

deviennent les manifestations d'un « esprit mauvais » remplaçant l'« esprit de YHWH ». Le chapitre 16 est donc tout entier de rédaction tardive et forme vraisemblablement une unité avec le chapitre 15. Le tout a été inséré dans un récit plus ancien racontant, au chapitre 17, les véritables débuts légendaires de David, déjà préparé par les chapitres 13 et 14 hostiles à Saül. L'histoire ancienne de l'« ascension de David » s'ouvre, pensons-nous, en 13, 2.

Parmi les détails montrant que le chapitre 16 suppose déjà constituée la légende du chapitre 17, on a relevé l'épithète *'admôni* conférée à David en 16, 12 et 17, 42. On la traduit toujours par « roux », d'après *Genèse* 25, 25, et on y voit un détail authentique du portrait de David (qui aurait survécu dans les descriptions de l'Antichrist). Mais si *'admônî* signifiait « roux », sa présence dans le discours du Philistin, en 17, 42, serait un peu oiseuse. Nous pensons, au contraire, que l'adjectif a sa raison d'être en 17, 42, où le géant se gausse de David parce qu'il est un enfant *'admônî*. L'imprécision du vocabulaire hébraïque des couleurs (et des nuances) nous autorise à traduire *'admônî* par « rose », épithète convenant à la jeunesse du héros.

L'analyse du chapitre 17 a pris beaucoup de temps, en raison de sa longueur et du problème critique posé par la comparaison du texte massorétique et de la version grecque, plus brève, du manuscrit *Vaticanus* des Septante. Beaucoup d'interprètes ont cru trouver dans la recension courte un outil tout préparé pour disséquer le texte hébreu. H.-J. Stoebe, en dernier lieu, tient la recension courte pour une continuation directe de 16, 14-21 présentant David comme un écuyer de Saül, donc comme un homme fait ; l'écuyer prend la place du roi dans le combat singulier contre le Philistin et obtient la victoire pour Israël, avec l'aide de YHWH. Les parties propres à la recension longue (17, 12-31 et 55-58) seraient une amplification merveilleuse transformant David en un petit berger inconnu de Saül. Il ne nous a pas paru possible de retenir cette solution. L'entrée en scène de David au v. 12 (absent du *Vaticanus*) est parfaitement préparée par la première partie du chapitre exposant le défi du Philistin dans le cadre d'un récit de guerre qui rappelle fort le style du chapitre 13 par ses précisions topographiques et par sa façon de décrire l'ordre de bataille. Saül, qui est entièrement sain d'esprit, ne connaît pas encore David quand celui-ci intervient : il lui parle, mais ne lui donne pas son nom (vv. 32-33), et David n'est réellement introduit auprès du roi qu'après la défaite du Philistin (vv. 55-58). Le chapitre 17, que la recension connue par le *Vaticanus* a dû abrégé pour éliminer des doublets, est donc la légende héroïque de David enfant et ne dépend nullement du chapitre 16. Rehaussée par le réalisme des détails, l'utilisation de motifs folkloriques comme l'enfant prédestiné triomphant des fauves (vv. 34-36), ou la promesse d'épouser la fille du roi en cas de victoire (v. 25), sert à illustrer une leçon religieuse : la force et le succès sont donnés par YHWH qui se sert d'un enfant pour abattre un géant. Le récit a donné lieu à quelques amplifications homilétiques, probablement deutéronomistes, comme le sermon de David

aux vv. 43-47 et ce qui l'amorce dans les versets précédents (on notera aux vv. 25 et 37 l'expression « le Dieu vivant » qui reparait en *Deutéronome* 5, 26 ; *Jérémie* 10, 10 et 23, 36). Le chapitre a reçu d'autres adjonctions : on a identifié le géant philistin à Goliath, victime du preux Elhanan selon 2 *Samuel* 21, 19 (la tradition ancienne ignorait le nom de l'adversaire de David, comme l'indique l'étrange locution du v. 8) ; le v. 12, qui était la formule d'introduction de David, a été retouché, de manière très gauche, pour tenir compte du chapitre 16 ; le v. 15 est lui aussi un raccord malhabile avec le chapitre 16.

On ne peut tirer des indications chronologiques décisives de la minutieuse description de l'armement du Philistin aux vv. 5-7 qui présente maintes difficultés : le mot *miṣḥat* demeure énigmatique ; le *kidôn* est un bouclier rond porté sur le dos, et non une javeline ou un cimenterre (les v. 5 et 6 ne parlent que de l'armement défensif du Philistin, véritable forteresse vivante) ; la lance du Philistin est comparée à une ensouple de tisserand, et non à un liais comme l'a soutenu Y. Yadin (il ne faut pas chercher à édulcorer ce détail fantastique) ; la description du bois de la lance, au v. 7, a été reprise de 2 *Samuel* 21, 19 quand on a identifié le Philistin à Goliath. — Au v. 8, *borû* est l'impératif pluriel d'un verbe *bārāh* signifiant « voir » (cf. accadien *barû*, d'où « choisir ». — Au v. 12, *zāqēn bā' ba'ānāšim*, si souvent corrigé, signifie « (étant) âgé, il avait fourni des hommes » (à savoir ses fils, pour le remplacer à la guerre). — Les « quarante jours » du v. 16 ont une signification symbolique, c'est la durée rituelle d'une épreuve dont on attend la fin. — Le mot *ḥopšî* au v. 25 peut se traduire d'après l'accadien de Syrie *ḥupšû* qui désigne un homme du roi, plutôt que par « libre ». — Il est très étonnant que H.-H. Nübel donne pour deutéronomistes les versets 53 et 54 ; il n'est pas nécessaire d'attribuer l'anachronisme à un historien aussi tardif : un auteur du temps de David ou de Salomon pouvait savoir que la tête du géant était exposée à Jérusalem et que son épée faisait partie des trophées personnels du roi, mais cette indication n'est pas une raison suffisante pour faire du chapitre 17 une légende culturelle de Jérusalem, comme le croit J. Grønbaek.

Le chapitre 18 est d'abord l'histoire de l'ascension de David, au sens le plus propre du terme. Les vv. 1-5 sont un raccourci où l'on voit le jeune berger devenir un chef de guerre au service de Saül tout en gagnant l'affection de son entourage (l'amour qu'inspire David est le leit-motiv du chapitre). La notation de l'amitié que Jonathan conçoit pour David revêt une signification particulière, ainsi que le don qu'il lui fait de ses armes : c'est plus qu'un rituel d'alliance personnelle ; avant l'arrivée de David, Jonathan était celui qui livrait les « guerres de YHWH » (chapitres 13 et 14) ; désormais, David le relaie dans cette charge. David s'attire en revanche la haine de Saül. Les vv. 6-16 en décrivent la naissance. Dans une première version, on expliquait par les succès de David à la tête de l'armée la naissance de la jalousie du roi. Mais une retouche l'a fait apparaître aussitôt après la victoire de David sur le Philistin. On le voit au remaniement subi par le v. 6 dont la teneur primitive devait être : « Comme ils rentraient (d'expédition), les femmes sortirent de toutes les villes d'Israël pour regarder, et les chœurs de danse (vinrent) à la rencontre du roi Saül... ». Fait plus grave, le thème de la jalousie a incité un rédacteur à introduire en 18, 10-11 une relation anticipée

de l'attentat perpétré par Saül contre David. L'interpolateur s'est inspiré à la fois de 19, 9-10 et de 16, 13-21, puisqu'il dit que David jouait de la cithare « comme tous les jours ». Il n'est pas étonnant que ce doublet manifeste soit absent du grec du *Vaticanus* ; le grec de l'*Alexandrinus* essaie de ménager une progression entre les deux récits de l'attentat en lisant *wayyittol* au v. 11, « il brandit (sa lance) », au lieu de *wayyâtèl*, « il (la) jeta ». L'histoire du mariage de David (vv. 17-27) continue celle de la jalousie du roi. Si Saül promet sa fille à David, c'est en espérant que le jeune homme succombera dans l'épreuve qu'il lui impose et que David, dont la modestie est soulignée (vv. 23, 26), accepte de tenter. Cette partie du chapitre a été également surchargée. Le mariage de David et de Mikal, fille cadette de Saül, paraît appartenir à la tradition ancienne (ce n'est pas en soi un moyen de légitimer l'avènement de David). Les fiançailles de David et de Mérah, la fille aînée, sont rapportées d'une manière beaucoup moins circonstanciées (vv. 17-19) et appartiennent à une amplification qui s'inspire du récit des noces de Jacob et des deux filles de Laban (*Genèse* 29, 15-30) et tend à accentuer la fourberie de Saül. Selon l'histoire primitive, David devait acquérir Mikal au prix de cent trophées (appelés « prépuces » par métonymie) conquis sur les Philistins (v. 25, cf. *2 Samuel* 3, 14). En l'amplifiant, on a supposé que David avait déjà tué cent Philistins pour obtenir la main de Mérah que Saül lui avait refusée ; de là viennent la référence du v. 27 à « deux cents prépuces » et, peut-être, l'indication mystérieuse du v. 21, *bišatayim*, que nous proposons de traduire « au prix du double ». C'est ainsi que Jacob avait travaillé sept ans pour Léa et sept ans pour Rachel. La récurrence de l'expression *mâlè'û hayyâmîm* en *1 Samuel* 18, 26 et *Genèse* 29, 21 est un argument à l'appui de cette hypothèse, proposée par H.-J. Stoebe.

La dernière leçon a été consacrée à l'explication de la complainte de David sur Saül et Jonathan (*2 Samuel* 1, 17-27). On a mis en lumière la structure parfaitement concentrique des vv. 19-25, structure qui échappe à la lecture des traductions, qui se refusent à traduire exactement l'hémistiche 25 *b*. « Jonathan, gisant sur tes collines ! » (25 *b*) forme inclusion avec l'hémistiche 19 *a*, « Gloire d'Israël, gisant sur tes collines ! », et invite à reconnaître Jonathan dans la « gloire d'Israël ». La section centrale du poème (vv. 21-23) célèbre les héros morts en évoquant leurs armes, celles du Saül (21 *b*, 22 *b*) et, juste au milieu, l'arc de Jonathan (22 *a*), ce qui montre que le mot *qâšèr*, dans la rubrique liminaire (v. 18), est bien l'intitulé de la complainte. Le poème se termine par une coda (vv. 26-27) dans laquelle s'expriment les sentiments personnels de David. Le poète rejoint l'historien des chapitres 13, 14 et 18 : au moment où Saül vient de disparaître et où une nouvelle étape s'ouvre dans la carrière de David, il entend rappeler que l'affection de Jonathan et de David servait de titre de légitimité à l'avènement de celui-ci.

On comprend la signification symbolique de 1 Samuel 18, 4 : « Jonathan donna à David son équipement, jusqu'à son épée, *son arc* et son ceinturon ».

II. - *Petits textes mythologiques et liturgiques d'Ougarit*

Voici un essai de traduction partielle des textes mythologiques qui ont été expliqués en séminaire. Les italiques indiquent des traductions ou des restitutions très conjecturales.

1) C.T.A. 13 (= U.M. 6)

- 2 [] ... enfantera/-ras
[] ... deux jours
elle/tu [*trois*] jours. Va,
- 5 massacre qua[tre] jours. Tranche
les mains, ton butin, [mets-les] dans ton carnier,
entasse les têt[es] de tes guerriers
- 8 et vole vers l'enge[ance] de tes rapaces.
Pose-toi sur ta montagne, Inbab,
viens à ta montagne, (celle que) je connais.
- 11 Oui, viens toi-même à ta résidence, dans
les cieux. Monte et casse ¹, fracasse ²
les étoiles. Alors, tomberont comme de *la neige* ³
- 14 [*les fils de di*]eu, les *Forts* ⁴ (tomberont) comme *dans la fosse* ⁵
...
- 18 ... Elle se lave ⁶,
la Vierge 'Anat, elle fait toilette, la nourrice ⁷
des peuples, et elle monte auprès d'El,

(1) Nous lisons *p-rz* et expliquons *rz* par l'arabe *raqda*, « casser en gros morceaux ».

(2) *pt* : cf. arabe *fatta*, « briser ».

(3) *lbnt* : « une chose blanche », ou peut-être « des briques ».

(4) *'tqbm* : pluriel d'étatif (' passant à ') de *tqb* (II D VI, 20) explicable par l'araméen *taqîp*.

(5) Ou « comme d'un sommet », *yrkt* pouvant désigner le bas d'une concavité ou le haut d'une convexité.

(6) *tpr'* est traduit d'après l'arabe *'iftarağa*, « se verser de l'eau » (pour se laver).

(7) Littéralement « mamelle » (*td*).

- 21 son père *généreux* ⁸. — « Oui, que te soit [favorable] ⁹
celui qui t'écoute, ô Génisse, et discerne, [ô *nourrice*]
des peuples, avec ton oreille. Et
- 24 quand tu auras enchaîné *la malice* ¹⁰,
quand tu te seras revêtue de la lumière de l'ange
des cieux, puisses-tu bénir le pouvoir du roi,
- 27 puissent les cieux envoyer la rosée. » — « Je bénirai
vos fils comme des aî[nés prin]ciers, je
vous bénirai, *bétail* ¹¹ [*de 'Anat*], génisse
- 30 de Ba'al. Que le *b<é>tail* de 'Anat enfante,
que son sein éprouve la conception, que *sa mamelle*,
(la) têtent...

Cette tablette de 1929, très mal écrite, a découragé les ougaritologues, mais H. Cazelles a fait faire à son interprétation des progrès décisifs. Le début paraît être un appel de Ba'al à la déesse 'Anat qu'il invite à un massacre, rappelant celui de V AB B, mais dont les victimes sont apparemment des êtres célestes assimilés aux étoiles. Nous pensons qu'il s'agit des « fils d'El et d'Athirat » contre lesquels Ba'al réintronisé déchaîne sa fureur selon I AB V. On sait que 'Anat assiste Ba'al dans ses combats (transpositions mythiques de l'orage). Après quelques lignes très mutilées, la seconde partie montre 'Anat auprès du dieu El, qui prononce probablement la bénédiction des lignes 28 et suivantes. Les lignes 21 *b* - 27 nous semblent être une prière du poète à 'Anat dont l'intercession va obtenir la bénédiction du dieu El. Il n'est pas du tout certain que 'Anat soit elle-même la génisse qui enfante (*tld* de la ligne 2 est équivoque). On rappelle plutôt que la déesse préside au croît du troupeau (cf. IV AB).

2) P.R.U. V, n° 124

La génisse s'exclame : « j'ai grande ouverte ¹
la gueule, [ma] langue balbutie.
Le mont [*Inba*]b, à mon piétinement ² []
J'en[tends] la parole de Ba'al []
Ecoute-moi. » Il piétine []

(8) Le mot *ḫpr* apparaît dans des textes administratifs avec le sens de « ration » (cf. accadien *ipru*). Ici, nous proposons de le comprendre d'après l'accadien *epiru*, titre divin et royal.

(9) Lire *p-'lk yf[ib]*.

(10) Lire, peut-être, *mrḡt*, nom de même racine que l'hébreu *ra'* (cf. accadien *raggu*).

(11) *'agzrt* est interprété d'après l'araméen *gizrâ*, « troupeau ».

(1) Rapprocher *bḡr* de l'arabe *faḡara*, « ouvrir largement la bouche ».

(2) A la ligne 3 *pš*, et à la ligne 5 *ypš* s'expliquent par le verbe *pāš* de *Jérémie* 50, 11, *Habacuc* 1, 8, *Malachie* 3, 20.

Ce fragment se rattache sûrement à l'épisode mythique où Ba'al monte la génisse que 'Anat lui fournit (IV AB). Même si la scène paraît avoir pour théâtre la résidence de 'Anat, le mont Inbab (restitué à la ligne 3), il n'est pas sûr que la génisse qui désire le taureau soit la déesse.

3) **RS 22 225** (Ch. Virolleaud, *C.R.A.I.*, 1960 [1961], p. 180-186)

'Anat s'en est allée et elle a regardé
la beauté de son frère, la grâce de son frère,

3 si charmant. Elle en mange la chair
sans couteau, elle en boit le sang
sans coupe. Elle se¹ dirige vers la source

6 de *bty*, vers la source de *btt*. Elle se dirige
vers la source de *mhr*, vers la source de *phr*,
vers la source de *tgr*. La source de *tgr*

9 à *tgr* fait retour. La source de *phr*
à *phr* fait retour. La source de *mhr*
à *mhr* fait retour. La source de *bty*

12 à *bty* fait retour. La source de *btt*
à *btt* [fait retour.]

Ce texte n'est pas des plus difficiles, mais il a fallu critiquer certaines interprétations très audacieuses auxquelles il a donné lieu (E. Lipinski, M. Astour). Il se comprend mieux si l'on songe à l'une des fonctions de 'Anat, selon le mythe de Ba'al : la déesse, qui est la Source par excellence, recueille l'eau, substance de son frère Ba'al, une fois celui-ci chu en terre. Ce motif fournit une meilleure explication des lignes 1-5 que la comparaison avec l'omophagie dionysiaque. La suite paraît concerner une restauration des sources. L'expression 'n *ttb l-* peut se traduire par analogie avec le verbe *šab* en *Lévitique* 27, 24. Les noms désignant les cinq sources ne sont pas tous intelligibles.

4) **RS 24 252** (Ch. Virolleaud, *Ugaritica V*, n° 2, p. 551-557).

Recto : (1) Le Guérisseur, le roi éternel¹ met/boit []
(2) et [El] boit du *gtr*², et du meilleur.

(1) Ou « vous vous dirigerez ».

(1) *mlk 'lm*, parfois traduit « le roi du monde », semble qualifier le dieu El. On pourrait aussi comprendre « le guérisseur du roi éternel » (un serviteur d'El ?), ou « le guérisseur des rois d'antan ».

(2) Ce n'est sûrement pas un titre d'El (cf. ligne 6), mais un nom de boisson, peut-être du vin mélangé (cf. syriaque *gétrâ*, « lie de vin »).

El siège avec 'Athtart,
(3) El, le Juge, (siège) avec Haddou, le Pasteur,
*que l'on chante*³ et *que l'on célèbre*
(4) au son de la cithare et de *la flûte*,
du tambourin et des cymbales,
des cas(5)tagnettes d'ivoire⁴,
des beaux *instruments*⁵ de Kothar.
(6) Elle boit aussi le *gtr*, 'Anat,
la dame de la royauté, la da(7)me de la souveraineté,
la dame des cieux élevés, (8) [la dame] à *la houpe*⁶.
Et 'Anat s'est envolée, envolée.
Elle a plané (9) [] ..., elle qui mange le Veau⁷,
au dessus du banquet...

Verso : (6') ... Par la force (7') [du Guérisseur], roi *éternel*,
par sa vaillance, par sa pu(8')[issance,]
par son autorité, par sa *splendeur*¹,
ô Gué(9')[risseur] de la terre, (que) ta force,
ta vaillance, ta puis(10')sance,
ton autorité, ta *splendeur*
(soient) au milieu (11') d'Ougarit
pour les jours du soleil et de la lune
(12') et les années d'El les plus favorables.

On ne possède qu'environ le tiers de la tablette, le début du recto et la fin du verso. Cette lacune considérable empêche de saisir le lien entre la scène de banquet du début et les dernières lignes du revers. Nous voyons en celles-ci une prière pour le roi (humain) d'Ougarit, reconnaissable au titre de « guérisseur de la terre », épithète royale selon III K III, 14, qui fait ici l'antithèse du « guérisseur » divin.

(3) Ou « qui chante... ». La scène de V AB A invite à traduire les verbes par des passifs.

(4) *mrqdm* est un nom d'instrument formé sur la racine *rqd*, « danser ». Le mot suivant doit être décomposé en *d-šn* (cf. hébreu *šén*, « ivoire »).

(5) Nous rapprochons *ḥbr* de l'accadien *ḥabāru*, « faire du bruit ». Kothar apparaît ici comme l'inventeur des instruments de musique, ce qui sied au dieu forgeron et justifie la notice de Philon de Byblos sur *Khousôr*.

(6) M. Dietrich et O. Loretz ont expliqué *kpt* par l'accadien *kubšû*.

(7) Le « veau » est probablement Ba'al, que 'Anat mange selon le texte 22 225.

(1) Ou « bénédiction ».

5) **RS 24 258** (Ch. Virolleaud, *Ugaritica V*, n° 1, p. 545-551)

- (1) El a donné un repas dans sa maison,
un dîner de venaison dans (2) son palais.
Il a appelé les dieux au *partage* :
« Vous mangerez, (3) dieux, et vous boirez.
Vous boirez du vi<n> à satiété,
(4) du vin nouveau jusqu'à [l'ivresse]. »
Yarikh prépare (5) ses vases¹.
Comme [], il *remplit à ras-bord*²,
en bas (6) de la table.
Pour un dieu qu'il connaît, (7) il prépare de la viande,
et à celui qu'il ne connaît pas, (8) il donne des coups de bâton,
en bas de la table.
(9) 'Athtart et 'Anat arrivent.
(10) 'Athtart manie pour lui le *filet*³,
(11) et 'Anat la *massue*⁴.
Il crie à leur adresse, le portier (12) de la maison d'El :
« Ce n'est pas *pour un chien*⁵ que vous manierez (13) le *filet*,
ni pour un molosse que vous manierez la *massue*. »
(14) A l'adresse d'El son père, il crie :
« Qu'El prenne place, puisqu'est ve(15)nu⁶ [] »
El prend place à son banquet.
(16) [El] boit du vin à satiété,
du vin nouveau jusqu'à l'ivresse.
(17) El, s'en allant de sa maison,
se rend (18) hors de sa demeure.
Thukamuna (19) et *šnm* le portent,
et le pousse *ḥby*⁷,
(20) celui qui a deux cornes et une queue.
Il patauge (21) dans sa fiente et son urine.
[] El est tombé,
(22) El est pareil à ceux qui descendent en terre.
[] 'Anat (23) et 'Athtart vont chasser [

(1) *gb-h* est explicable par le syriaque *gûbâ*, « vase » (*Siracide* 21, 14).

(2) *yqtqt* : cf. arabe *qatqata*, « remplir à ras-bord ».

(3) *nšb* : cf. araméen *něšbâ*, « filet de chasse ».

(4) Le mot *ktp* apparaît avec ce sens en I AB V, 2.

(5) La lecture de l'éditeur, *lmgr lb*, est inexacte. Le *g* est en réalité un séparateur. Il faut donc lire *lm.rlb* et admettre que le *r* est une erreur du scribe pour *k. klb*, « chien » est en parallèle à *ʾinr* comme en II K I, 2.

(6) On lit *yṭb ʾil kb(15)ʾa š* [...].

(7) Le nom de ce personnage nouveau reste énigmatique.

Ce récit pittoresque de l'ivresse du dieu El trouve sa raison d'être au verso de la tablette dont le texte, très difficile, se termine par une recette médicale. La partie disparue devait raconter comment El avait été guéri par quelque drogue, rapportée, semble-t-il, par 'Athtart et 'Anat.

6) **RS 24 245** (Ch. Virolleaud, *Ugaritica V*, n° 3, p. 557-559)

(1) Ba'al est assis, stable comme une montagne,
Haddou [] (2) comme le flot, sur sa montagne, le divin Şapon,
[*le lieu plaisant*], (3) la montagne majestueuse.
Sept foudres, (4) huit faisceaux de tonnerre,
l'arbre de la foudre, il []
(5) La rosée *sillonne*¹ sa tête, son front.
(6) Une *crue*² *touche*³ le bas de ses reins.
Les cornes (7) qui le surmontent, sa tête
(sont) dans un déferlement venu des cieux.
...

Plusieurs séances du séminaire ont été consacrées à l'étude d'un texte diplomatique inédit, la lettre de Puduĥépa au roi Niqmad, découverte en 1953. Il sera publié prochainement dans *Ugaritica VII*.

PUBLICATIONS

— *Les études sémitiques* (*Journal asiatique*, CCLXI, 1973, p. 57-68).

— *Notes de lexicographie ougaritique* (*Actes du I^{er} congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique*, La Haye, 1974, p. 201-206).

— [En collaboration avec M. Maurice Sznycer et M^{lle} Andrée Herdner] *Textes ougaritiques, I, Mythes et légendes* (Collection *Littératures anciennes du Proche-Orient*, vol. 7), Paris, Editions du Cerf, 1974, 613 p.

— *Observations sur la première tablette magique d'Arslan Tash* (*The Gaster Festschrift*, New York, 1973 [*J.A.N.E.S.* 5], p. 45-51).

(1) *tply* signifie peut-être « se sépare ».

(2) *ʿuz'rt* est interprété d'après l'arabe *zağara*, « déborder » (en parlant d'un fleuve). Il s'agit apparemment d'une montée des « eaux d'en-bas ».

(3) *tml* : cf. hébreu *mālal*, « froter ».

— Article *g'r* du *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Bd II, Lieferung 1, Stuttgart, 1974, col. 51-56).

— *Bref commentaire du « Martyre d'Isaïe »* (*Semitica*, XXIII, 1973, p. 65-93).

En collaboration avec le P. F. Langlamet, professeur à l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem, une nouvelle traduction annotée des livres de *Samuel* a été mise au point. Elle est destinée à une publication anonyme.